

IL PESHER, UN PONTE TRA IL PASSATO

E IL FUTURO

Elio Jucci, *Pavia*

Con il termine *peshet*¹ si suole indicare una particolare forma di scritto esegetico, di cui si sono trovati numerosi esempi nella letteratura qumranica². Ma il termine viene impiegato anche per designare il caratteristico metodo di interpretazione che in questi scritti ha la sua più ampia applicazione. In realtà sia nella descrizione del *peshet* come genere letterario, sia nella descrizione del *peshet* come metodo esegetico vi sono nell'ambito della critica vedute non del tutto omogenee, se non aperte discordanze. Per di più il termine è entrato nell'uso non specialistico per designare testi che nella forma o nel metodo presentino analogie con i *pesharim* di Qumran³.

¹ Per il significato del termine *peshet* si vedano in particolare I. Rabinowitz, "Pēsher-Pittārōn". *Its Biblical Meaning and its Significance in the Qumran Literature*, RQ 30, 1973, VIII 2, 219-232 (*Peshet* = presagio, realtà presagita); M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, (CBQ Monogr. Series 8), Washington D.C. 1979, spec. 230-237; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, spec. 454 seg.; L.H. Silberman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshet* (1QpHab), RQ n 11, 1961, III 3, 323-364, spec. 326-330.

² Si tratta specialmente di alcuni commenti agli scritti profetici (*Isaia*, *Osea*, *Michea*, *Sofonia*, *Nahum*, *Abacuc*) e ai *Salmi* (*Sal.* 37; *Sal.* 45) assimilati ai primi; a fianco di questi si trovano quelli che con J. Carmignac, *Le document de Qumran sur Melchisédek*, RQ 27, 1970, VII 3, 360-361, si possono chiamare '*pesharim* tematici', nei quali i passi interpretati sono presi da diverse fonti per sviluppare un particolare tema (11Q *Melchisedek*; *Florilegio*; *Catene*; *Età del Creato*), cfr. L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumrān*, Torino 1971, 497-599 (traduzione e commenti); Horgan, *Pesharim* cit., studia solo i commenti continui di cui dà la traduzione e (in un fascicoletto allegato) i testi; 4QFlor (*Florilegio*) è oggetto di un recentissimo studio di G.J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context*, JSOT Suppl. Ser. 29, Sheffield 1985; per 11Q *Melchisedek* ed *Età del Creato* (4Q180, 181) si veda C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C.-sec. III d.C.)*, Brescia 1984, 64-75.

³ Una panoramica delle varie posizioni in G.(J.) Brooke, *Qumran Peshet*:

Per la comprensione dei *pesharim* di Qumran ci si deve riferire ad almeno due fattori determinanti: da un lato la centralità della scrittura nella vita degli Esseni⁴, d'altro lato la consapevolezza di vivere in tempi decisivi, e l'attento ascoltare e osservare i segni dei tempi per prevederne lo svolgimento.

Flavio Giuseppe⁵ ci testimonia l'interesse degli Esseni per il futuro e per la sua previsione, e la fama che essi avevano in questo campo fra i contemporanei, ricordando an-

Towards the Redefinition of a Genre, RQ n° 40, 1981, X 4; 483-503; Id. *Exegesis at Qumran*, cit., spec. pagg. 4-6, 36-44, 283-292; Horgan, *Pesharim*, cit., 249 segg.; Silberman, *Unriddling the Riddle*, cit., 323-326; E. Slomovic, *Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls*, RQ n° 25, 1969, VII 1,3-15, spec. 4-5. Un tema sul quale si continua a discutere è quello della classificazione dei *pesharim* come *midraš* o come una sua varietà; si vedano in particolare i lavori di W.H. Brownlee, che con tenacia ha sostenuto questa posizione (per es. *The Midrash Peshet of Habbakuk*, Missoula Montana 1979; *The Background of Biblical Interpretation at Qumran*, in M. Delcor [ed.], *Qumrân, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux Leuven 1978; *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls*, BA 14, 1951, 54-76); per un'opinione nettamente opposta si veda il lavoro già citato di Rabinowitz (nota 1) e la sua recensione a "The Midrash Peshet..." di Brownlee, JAOS 102, 1982, 191-192. Per ora la denominazione di "*pesharim*" rimane la più chiara e conveniente. Se la parentela con il *midrash* (ma anche in questo campo si è ben lontani da una definizione univoca e universalmente accettata, cfr. le diverse posizioni di G. Porton, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period*, ANRW XIX 1, Berlin - New York 1979, 103-138 e R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*, "Biblica" 50, 1969, 395-413) è evidente per vari aspetti, d'altro lato è indispensabile il confronto con tutta una tradizione esegetica ed ermeneutica, o meglio con i diversi filoni della tradizione esegetica giudaica e dell'antico Israele. Si veda in questo senso lo studio ampio e documentato di Fishbane, *Biblical Interpretation*, cit.

⁴ Si osservi la stessa composizione della biblioteca di Qumran: testi biblici, loro traduzioni (es. *Targum di Giobbe*), parafrasi (es. *Apo-crifì della Genesi*), testimonîa, commenti, scritti intessuti di allusioni e di reminiscenze bibliche; sottostante a tutta questa produzione letteraria si trova anche sempre un lavoro di interpretazione, cfr. H. Gabrion, *L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran*, ANRW XIX 2, Berlin New York 1979, 779-884, spec. 779-784.

⁵ *Guerra Giud.* II, 159: "Vi sono poi tra loro di quelli che asseriscono di prevedere il futuro, esercitandosi fin dalla fanciullezza nello studio dei libri sacri, in varie forme di purificazione (corretto da alcuni in 'degli scritti sacri') e delle sentenze dei profeti: ed è raro che le loro predizioni falliscano", cfr. Moraldi, *Manoscritti*, cit., pag. 62.

che alcuni esempi di previsioni avveratesi⁶. Egli ci indica anche alcuni dei possibili metodi da loro applicati. In primo luogo lo studio degli scritti sacri e delle sentenze dei profeti. Ciò significa che dalla interpretazione della Scrittura si ricavavano elementi per una visione della storia e delle sue leggi che poteva fornire una certa conoscenza degli eventi futuri e una migliore comprensione di quelli presenti. Inoltre la lettura delle antiche profezie si basava sul principio che il loro significato non si era esaurito nel passato, ma si continuava nel presente, e che non era stato compreso dagli stessi autori delle profezie, messaggeri di una parola divina che soltanto ora veniva svelata da interpreti illuminati da Dio⁷.

Dalla testimonianza di Giuseppe e dalla letteratura di Qumran si possono, secondo R.T. Beckwith⁸, riconoscere tre metodi utilizzati dagli Esseni per prevedere il futuro. In primo luogo l'interpretazione delle profezie dell'Antico Testamento, come si è già visto; fra i profeti aveva certo una rilevante posizione *Daniele* e la sua profezia dei settanta anni⁹. In secondo luogo il calcolo delle date significative, basato sull'idea che i grandi fatti della storia tendono a verificarsi a intervalli regolari, dividendola in periodi di settimane, di anni, di decenni o di giubilei¹⁰. E anche qui spesso

⁶ Cfr. *Guerra Giud.* I, 78-80; *Antichità XIII*, 311-313: predizione della morte di Antigono da parte di Giuda l'esseno; *Guerra Giud.* II, 112; *Antichità XV*, 373-379: l'esseno Manaemo (Menachem) prevede l'ascesa al trono di Erode e la durata del suo regno. Altre testimonianze sono citate da C. Daniel, "Faux Prophètes": *Surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, RQ n° 25, 1969, VII 1, 45-79, spec. 51-55.

⁷ Cfr. *Peshar di Abacuc* VI, 15 - VII, 5.

⁸ R.T. Beckwith, *The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology*, RQ n° 38, 1980, X 2, 167-202, spec. 199-202.

⁹ *Daniele*, e le tradizioni correlate, veniva studiato, letto e copiato, cfr. A. Mertens, *Das Buch Daniel im Lichte vom Toten Meer*, Stuttgart-Würzburg 1971; J.A. Fitzmyer, D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*, Roma 1978, 4-11, 191-194; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 223-225, 301-303. Si veda anche la citazione di *Dan.* 12, 10 e le allusioni non sicuramente identificabili del testo purtroppo frammentario di *4QFlor* II, 3 segg.

¹⁰ Si veda *Dan.* 9, 2.24-27 che interpreta i 70 anni di *Geremia* 29, 10; 25, 11 seg. come 70 settimane di anni (corrispondenti a 490 anni, cioè 10 giubilei); *11Q Melchisedec* 7, 20 (il decimo giubileo, la determinazione dei tempi); *4QPs-Ezechiele* (dieci giubilei suddivisi in settimane d'anni, cfr. J.T. Milik, *Milkî-sedeq et Milkî-reša' dans*

la base delle loro previsioni era la storia nella sua trascrizione scritturale. In terzo luogo l'astrologia, il calcolo degli oroscopi testimoniato anche da alcuni frammenti ritrovati nella quarta grotta di Qumran¹¹.

A prima vista quest'ultimo aspetto potrebbe sembrare contraddittorio fra gli Esseni, a causa della condanna dell'astrologia presente in *Enoc* 8,3 e in *Giubilei* 8,3 segg.; 12, 16-20, e Lehmann osserva che la scrittura criptica del testo 4Q186 dimostra che l'astrologia non era completamente accettata nella comunità e doveva essere praticata di nascosto¹², ma il carattere esoterico della tradizione astrologica può esserne una spiegazione sufficiente¹³.

L'astrologia è inoltre ben comprensibile alla luce della forte fede nella predestinazione, e come ben rileva M. Hengel "alla spartizione dualistica della storia corrispondevano anche due contrapposte correnti di rivelazione e di sapienza. Quando gli Esseni si occupavano di astrologia e di iatromantica, ciò significava ai loro occhi qualcosa di fondamentalmente diverso da ciò che sarebbe stato al di fuori della loro comunità"¹⁴.

les anciens écrits juifs et chrétiens, JJS 23, 1972, 95-144, spec. 95-109); cfr. *Testam. Levi* 16,1-17,1; *Enoch* 89,59-90,27 (settimane di anni) e *Giub.* 50,4 seg.; *Testam. Levi* 17,2-9 (giubilei).

¹¹4Q186 *Oroscopo I* (Moraldi, *Manoscritti* cit., 675-684). Cfr. M. Hengel, *Qumrān und der Hellenismus*, in *Qumrān. Sa piété, ...*, cit., 333-372, spec. 367-371; M. Delcor, *Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumran*, RQ n° 20, 1966, V 4, 521-542 = Id., *Religion d'Israël et Proche Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens*, Leiden 1976, 298-319; J.H. Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues*, HTR 70, 1977, 183-200.

¹²M.R. Lehman, *New Light on Astrology in Qumran and the Talmud*, RQ n° 32, 1975, VIII 4, 599-602, cfr. Beckwith, art. sopra cit., v. nota 8.

¹³Si può ricordare anche 4Q Mess Ar, scritto (oroscopico -) fisiognomico (Moraldi, *Manoscritti*, cit., 678, 682-684, *Oroscopo II*). Il carattere fisiognomico (-oroscopico) rimane anche se lo si vuole riferire alla nascita di Noè (con J.A. Fitzmyer, *The Aramaic "Elect of God" Text from Qumran Cave 4*, CBQ 27, 1965, 348-372 = Id., *Essays on the Sem. Background of the N.T.*, London 1971, 127-160). Cfr. anche K. Beyer, *Aram. Texte*, cit., 269-271 e l'importante articolo di F. García Martínez, *4Q Mes. Aram. y el libro de Noé*, "Salmaticensis" 28, 1981, 195-232.

¹⁴M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihren Begegnungen unter besondere Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1973², 444 seg., cfr. 438; vedi inoltre Id., *Qumran und Hellenismus*, cit., 365-377.

Il calcolo delle parti di luce e di tenebre in ogni individuo sulla base della sua nascita, e il legame con la sua fisionomia, si accordava con la dottrina cosmologica dei due spiriti, e ne rappresentava il versante antropologico¹⁵.

Le pratiche astrologiche, quelle iatromantiche e medicomagiche, la conoscenza delle pietre e delle piante, la conoscenza del nome degli angeli (connessa con quella del mondo degli astri), l'interpretazione dei sogni¹⁶, che possiamo qui aggiungere ai metodi di previsione del futuro elencati da Beckwith, e che, come vedremo, ha una particolare relazione con la tecnica impiegata nei *pescharim*, si inseriscono nello sforzo degli Esseni verso la conoscenza sistematica dei segreti della natura e della storia¹⁷.

La centralità della Scrittura nella vita di Qumran è stata oggetto di numerosi studi che ne hanno messo in rilievo le molteplici sfaccettature¹⁸. La Scrittura è innanzitutto oggetto di studio continuo¹⁹; di notte e di giorno doveva esserci sempre qualcuno impegnato nello studio dei sacri testi; un terzo della notte era passato dalla comunità nella veglia "a leggere nel libro". Lo studio rivestiva aspetti comunitari, ma anche individuali, nella gerarchia della comunità vi erano uomini specializzati nello studio e nell'interpretazione della scrittura, particolarmente esperti nelle tradizioni

¹⁵Cfr. 1QS III,13-IV,26 e il commento *ad.loc.* di Moraldi, *Manoscritti*, cit., 141-142; vedi anche Filone, *Quaest. in Exodum* I,23.

¹⁶Vedi Flavio Giuseppe, *Antichità XVII*, 345 segg., cfr. A. Finkel, *The Peshar of Dreams and Scriptures*, RQ n° 15, 1963, IV 3,357-370. Si noti che lo stesso Giuseppe si inserisce in questa tradizione, *Guerra Giud.* III, 351-354, presentandosi, egli stesso, come interprete di sogni: "abile nel cogliere il significato delle espressioni oscure della divinità" (traduz. di G. Vitucci); qualità forse non estranea al suo soggiorno presso gli Esseni.

¹⁷Cfr. Hengel, *Qumran und Hellenismus*, cit., 371. Un'impronta di questo ideale sapienziale si ha in *Sap.* 8,8; 7,17-20.

¹⁸Si vedano W.H. Brownlee, *Biblical Interpretation*, cit.; B.J. Roberts, *The Dead Sea Scrolls and the O.T. Scriptures*, BJRL 36, 1953, 79-96; Id., *Bible Exegesis and Fulfilment in Qumran*, in "Words and Meanings" *Essays to D.W. Thomas*, edd. P.R. Ackroyd, B. Lindars, Cambridge 1968, 195-207; L. Moraldi, *Studio e Conoscenza delle Regole degli Esseni di Qumran*, BeO 13,1971, 199-209; G. Segalla, *Libri Sacri e Rivelazione in Qumran*, in *Libri Sacri e Rivelazione*, ed. Facoltà Teologica In terregionale, Milano 1975, 69-107; Gabrion, *L'Interprétation de L'Écriture*, cit.

¹⁹1QS VI, 6-8.

proprie della comunità²⁰. I risultati dello studio e della ricerca di ognuno erano confrontati nell'assemblea con quelli degli altri²¹ e sottoposti ad approvazione.

Lo studio della scrittura è anche ricerca di Dio²², corretta conoscenza dei suoi statuti; esso corrispondeva inoltre all'impegno che ogni membro della comunità si assumeva al momento del suo ingresso "di compiere tutto quanto egli ha ordinato" "in base a tutto quanto di essa (la legge) è stato rivelato ai figli di Sadoc"²³.

Ma lo studio della Scrittura corrisponde anche alla profonda esigenza della comunità di verificare la propria essenza, di provare la propria identità. Gli uomini di Qumran erano convinti di costituire il vero Israele, il resto annuncia

²⁰Vedi Moraldi, *Studio e Conoscenza*, cit., 204 seg.; cfr. Filone, *Quod Omnis Probus Liber sit* 81.

²¹Cfr. Brownlee, *Biblical Interpretation*, cit., 58; vedi IQS V, 1-5. Si notino il principio gerarchico dell'autorità e dell'esperienza, e il principio del consenso e della maggioranza. Il primo principio viene ulteriormente chiarito in V, 9: l'autorità è rinforzata dal possesso di una rivelazione, cfr. Roberts, *Dead Sea Scrolls*, cit., 83.

²²Sul tema della ricerca di Dio si vedano ad es. G. Turbessi, *Cercare Dio nell'Ebraismo, nel mondo greco, nella patristica*, Roma 1980; "Quaerere Deum". *Atti XXV Sett. Biblica*, Brescia 1980 (qui in particolare si veda R. Penna, *Dialettica tra Ricerca e Scoperta di Dio nell'epistolario paolino*, 315-351, spec. 319; G. Segalla, "Quaerere Deum" nei Salmi, 190-212, spec. pag. 209 sul Sal. 119; e per alcune linee di evoluzione sul tema: N.M. Loss, *Il tema letterario "Cercare Dio" nei libri storici dell'A.T.*, 11-27); M. Delcor, *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumran*, RB 62, 1955, 60-75; Porton, *Midrash*, cit., 105-109. Si noti lo slittamento del termine *darash* dall'indicazione della consultazione della divinità a quella di un atteggiamento religioso costante, a quella di uno studio della Scrittura (cfr. Loss, art. cit.). Anche Fishbane, *op. cit.*, 245, osserva questo fenomeno: dal contesto mantico di un'inchiesta profetica o di un'inchiesta legale si passa ad una ricerca esegetica razionale, e le parole della Scrittura prendono il posto di un oracolo (cfr. 1Re 22,8 e Es. 18,15 con Esdra 7,10). Questo parallelismo fra la scrittura e un oracolo (sottolineato anche da Roberts, *Bible Exegesis*, cit., 205), evidenziato dall'uso di *darash*, si deve tenere presente anche nello studio del *peshet*. Si può ipotizzare che il termine *peshet*, introdotto più recentemente, erediti anche quel valore mantico-oracolare che *darash* andava perdendo. Fra le varie applicazioni di *darash* si ricordino in particolare a Qumran quella della ricerca della legge: interprete della legge, CD VI,7; VII,18; 4Q Florilegio I,11, espressione derivata da Esdra 7,10; si osservi inoltre come la ricerca di Dio sia legata a quella della legge in IQS I,1-2.

²³IQS I,16-17; V,7-9; cfr. Moraldi, *Studio e Conoscenza*, cit., 201.

to dai profeti (ma non solo dai profeti, tutta la Scrittura può essere letta come profezia²⁴, mistero da interpretare, e si riferisce agli ultimi tempi, a quelli vissuti dalla comunità), e nello studio e nelle interpretazione della Scrittura essi cercavano le radici e le prove di tale convinzione.

La completa identificazione della comunità con le parole della Scrittura conduce a ciò che B.J. Roberts²⁵ chiama una vita vicaria per la Bibbia. I titoli dati ai personaggi che occupano qualche ufficio nella comunità dimostrano che essa era "interamente controllata dalla Bibbia"²⁶. Nessuna personalità viene mai indicata con il proprio nome, ma anche gli avvenimenti vengono assorbiti dalle identificazioni bibliche, ne sono un chiaro esempio le indicazioni cronologiche, avvenuti tutte un preciso riferimento nei testi scrittureali²⁷.

Come afferma H. Gabrion²⁸ "se a Qumran meditano tanto la storia antica è perché gli avvenimenti presenti e futuri, cioè gli avvenimenti del dramma escatologico che la setta è convinta di vivere, non sono ai loro occhi che una ripresa di quelli passati". La vita e la storia della comunità sono visute come compimento delle scritture²⁹.

Ma questa tendenza che troviamo così esasperatamente accentuata presso la comunità di Qumran, questo continuo riferimento alla Scrittura e alle sue interpretazioni, si inserisce perfettamente nel quadro storico del Giudaismo dell'epoca. Conflitti sociali, economici, politici, religiosi, trovano la loro espressione nei conflitti di interpretazione³⁰. L'interpretazione e la reinterpretazione della tradizione termina l'autocomprensione e l'autodefinizione del Giudaismo in Palestina, dove l'interpretazione dei testi conduce alla

²⁴Cfr. in IQS I,1-3 l'assimilazione di Mosè e dei profeti, cfr. Segalla, *Libri Sacri e Rivelazione*, cit. 87-90.

²⁵Roberts, *Bible Exegesis*, cit., 196.

²⁶*Ibid.*

²⁷Id.

²⁸H. Gabrion, *L'interprétation* cit., 813.

²⁹Per un confronto con il Nuovo Testamento cfr. Gabrion, art. cit., 812 seg.; J.A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, in *Studies for Morton Smith*, Leiden 1975, I,75-106, spec. 93 segg.; C.A. Evans, *IQ Isaiah^a and the Absence of Prophetic Critique at Qumran*, RQ n° 44, 1984, XI 4,537-542.

³⁰P. Vidal-Naquet, *Formes d'activité politique dans le monde juif principalement aux environs du I^{er} siècle de notre ère*, in Id., *Les juifs, la mémoire et le présent*, Paris 1981, 17-42, 35 seg.

formazione di movimenti di dissenso e di sette nel periodo del secondo tempio³¹. In mancanza di un'autorità che detenga il monopolio della interpretazione, in una situazione di disorientamento, emergono da un lato figure carismatiche, "datori di senso, che sono anche incitatori all'azione"³², dall'altro emerge la figura dello scriba³³.

Questi due fattori, di cui ho tracciato le linee principali, si intrecciano a costituire il genere letterario del *pesher*, nel quale le tecniche dell'interpretazione scritturale si congiungono a quelle divinatorie; e nel quale l'aspetto tecnico dell'interpretazione si congiunge con la concezione rivelatorio-mantica del disvelamento della profezia³⁴. Il tutto si inquadra poi nella convinzione dei settari di Qumran di vivere i tempi decisivi, i tempi del compimento della Scrittura e delle profezie.

Questa interpretazione viene confermata da una lettura di alcuni passi chiave dei *pesharim*. Nel *Pesher di Abacuc* si trovano delle importanti affermazioni che mostrano come venisse inteso il compito dell'interprete della scrittura nella comu

³¹ Come sostiene J. Blenkinsopp, *Interpretation and Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History*, in E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. II: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, London 1981, 1-26, 299-309 (note), pag. 1, 14.

³² P. Vidal-Naquet, art. cit., 35-36, che cita anche l'esempio di *Atti* 8, 26.

³³ Vidal-Naquet, cit., 26, 35; Blenkinsopp, *Interpretation* cit., 14 segg., 25. Le parti del carismatico e dello scriba finiscono in diversa misura per confluire in un'unica figura, cfr. F. Schmidt, *Recherches sur le visionnaire comme extatique et comme scribe*, "Annaire de l'E.P.H.E.", V^e sect., 90, 1981-1982, 321-327; si veda anche la Fishbane, *Biblical Interpretation*, cit., *passim* (vedi indice analit.).

³⁴ Pur ammettendone le differenze si devono riconoscere le affinità dei *pesharim* con la letteratura apocalittica (per il problema della pseudepigrafia cfr. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, cit., 369 che sottolinea l'autorità pneumatica collettiva o individuale a Qumran e nella chiesa primitiva; cfr. anche I. Willi-Plein, *Das Geheimnis der Apokalyptik*, VT 27, 1977, 62-81, spec. 64 segg.). La posizione di H. Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen 1983, 495-530 mi pare eccessivamente limitativa nella definizione di apocalittica e di escatologia; si veda nello stesso volume la differente posizione di M. Philonenko, *L'apocalyptique qumrânienne*, 211-218.

nità di Qumran³⁵, e che, come si vedrà, corrispondono alle linee precedentemente enunciate.

In 1QAbacuc VI,15 - VII,5³⁶ si legge:

"Scrivi la visione, incidila su tavolette, 'perché si possa leggere speditamente', l'interpretazione si riferisce a... E Dio disse ad Abacuc di scrivere le cose che accadranno (VII,1-2) nella generazione ultima, ma non gli ha fatto conoscere il tempo del compimento. (3) E ciò che disse 'perché si possa leggere più speditamente'³⁷ si interpreta in riferimento al Maestro di Giustizia, al quale Dio ha fatto conoscere (5) tutti i misteri delle parole dei suoi servi, i profeti."³⁸

Si noti subito come per l'interprete i profeti scrivono per l'ultima generazione, senza conoscere però il tempo del compimento, e come si vedrà, parlandone solo in modo imperfetto, in quanto "i misteri di Dio son meravigliosi"; in secondo luogo come il Maestro di Giustizia riceve da Dio la conoscenza del significato nascosto (i misteri) della profezia.

Il tempo del compimento, e il problema del suo ritardo, è affrontato subito dopo, commentando *Abacuc* 2,3a:

"l'interpretazione si riferisce al fatto che l'ultimo tempo avrà lunga durata, e oltrepasserà tutto. (8) ciò che hanno detto i profeti, perché i misteri di Dio sono meravigliosi" (VII,7-8).

e su 3b:

"l'interpretazione si riferisce agli uomini della fedeltà (11), coloro che praticano la legge e le cui mani non desisteranno dal servizio (12) della verità allorché su di essi, si prolungherà il tempo ultimo, poiché (13) tutti i

³⁵Cfr. Moraldi, *Manoscritti*, cit., 497-506, 533-569; Brownlee, *The Text of Habbakuk in the Ancient Commentary from Qumran*, JBL Monog. Ser. 11, Philadelphia 1959, *The Midrash Peshar of Habakkuk* cit.; Horgan, *Pesharim*, cit., 10-55.

³⁶Seguo la traduzione di Moraldi, *Manoscritti*, cit.; dello stesso Moraldi si veda il *Maestro di Giustizia*, Fossano 1971, 47 segg.

³⁷J.D.M. Derret, "Running" in *Paul: The Midrashic Potential of Hab 2,2*, "Biblica" 66, 1985, 560-567, interpreta diversamente: "in order that the reader (or reciter) may run" (pag. 563), "The Teacher of Righteousness was one of the few who could correctly read the signs of the times, and he fled and regrouped his community in Damascus" (pag. 567).

³⁸Cfr. *Amos* 3,7 b.

tempi di Dio giungono nel loro ordine secondo quanto egli ha stabilito (14) a loro riguardo nei misteri della prudenza" (VII,10-14).

Evidentemente anche a Qumran il problema, già presente nel testo di *Abacuc*, del ritardo della svolta escatologica e con ciò del compimento delle profezie era sentito e stimolava i membri della comunità a speculare sul suo significato³⁹.

L'inquadramento della profezia entro lo schema teologico di promessa - adempimento, che si era ormai imposto da lungo tempo⁴⁰, e d'altra parte l'evolversi dell'idea di una fine, conclusione di un ciclo, di una vicenda della storia, verso quella di una fine assoluta e la sua diffusione nella tarda letteratura profetica⁴¹, insieme al poco spazio lasciato ormai al libero gioco della storia in favore di una più rigida concezione deterministica⁴², ponevano la profezia di fronte a un vicolo cieco, senza soluzioni al suo interno. E uno stesso profeta ne annuncia la futura fine (*Zacc.* 13,2-6)⁴³. Si porrà così anche termine, spera forse *Zacc.* 13,2-6, allo scontro fra i profeti di verità e i profeti di menzogna, gli pseudoprofeti della *LXX*⁴⁴, che il principio di *Deut.* 18,9-22 (la realizzazione come criterio di verifica) non era riuscito a

³⁹Si vedano A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem aufgrund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Hab. 2,2 ff.*, Leiden-Köln 1961; G. Snyder, *Sayings on Delay of the End*, "Biblical Research" 19, 1974, 19-35; R.P. Carroll, *Eschatological Delay in the Prophetic Tradition?*, ZAW 94, 1982, 47-58; I. Willi-Plein, art. cit., 77 seg.; Fishbane, *Biblical Interpretation*, cit., 509 seg. Il problema del ritardo conduce alla necessità di reinterpretare la profezia, per evitarne l'invalidamento, e si nutre di una perdurante attesa della svolta escatologica; la sua presenza si collega con lo sviluppo dell'apocalittica. Cfr. *4QpPs 37 II*, 10. Si veda anche Stegmann, *Die Bedeutung*, cit., 522-523 nota 98.

⁴⁰Cfr. J.A. Soggin, *Profezia e apocalittica nel Giudaismo post-esilico*, Riv. Bibl. It. 30, 1982, 161-173, pag. 170 seg.; si veda in particolare tutta la storiografia deuteronomistica.

⁴¹Cfr. Willi-Plein, *Das Geheimnis*, cit., 75 seg., si vedano le visioni notturne di *Zaccaria* 1-6.

⁴²Cfr. Soggin, art. cit., 167; P. Sacchi, *Storia del Mondo Giudaico*, Torino 1976, 162 segg.; l'immagine delle "tavole del cielo" o del libro del destino concretizza simbolicamente questa concezione, cfr. *Giub.* 30,21; 32,21; *Enoc* 81,2; 93,2; 103,2; 197,1.

⁴³Cfr. Willi-Plein, art. cit., 76.

⁴⁴Cfr. *Ger.* 23,9 segg., *Ezech.* 13. Ma l'opposizione rimarrà sotto altra forma ancora a Qumran, dove l'interprete di verità deve confrontarsi